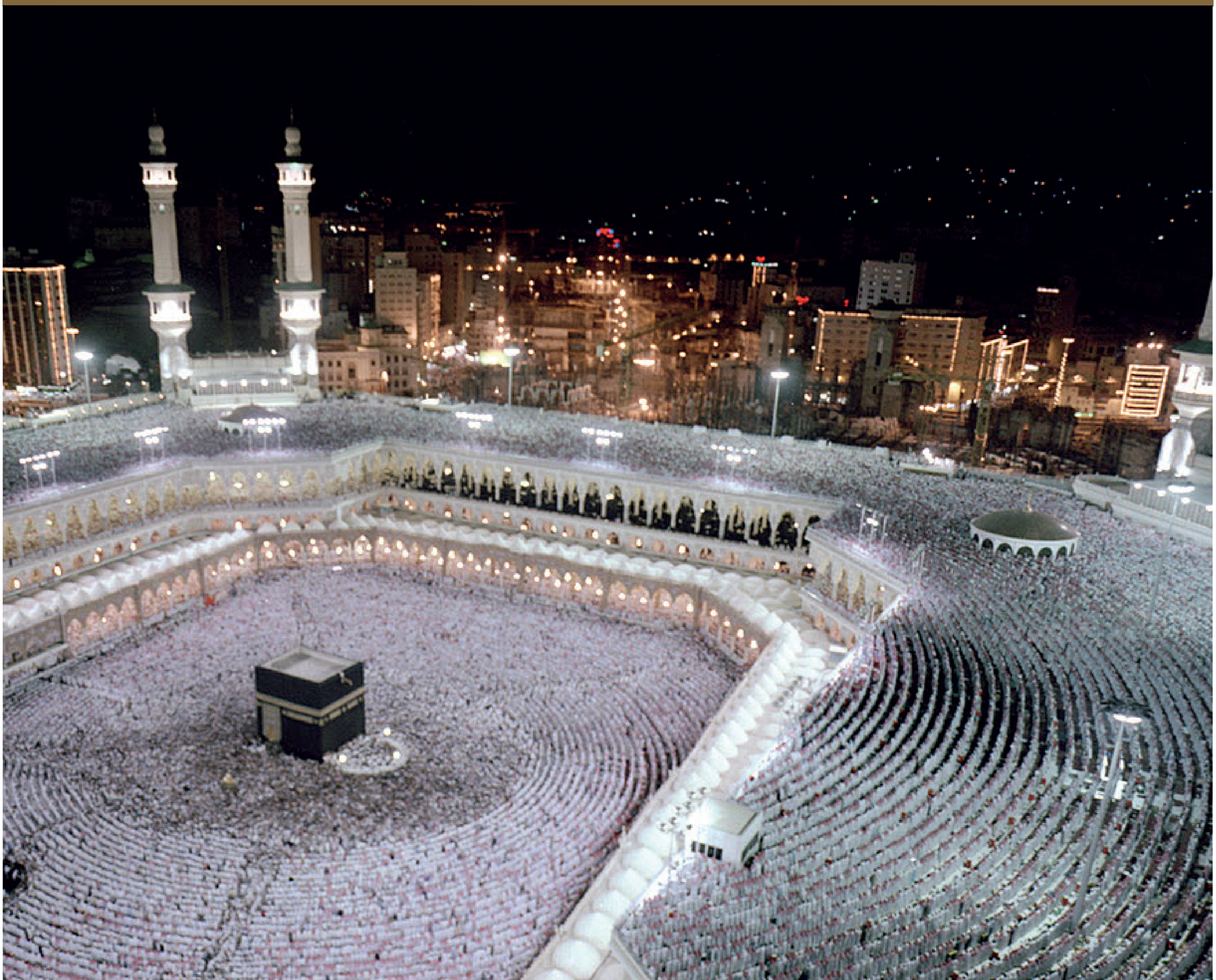
بحث محكم | قسم الفلسفة والعلوم الإنسانية | 05 أكتوبر 2017

من محمّد النّبي إلى محمّد المثقف



نبيل فازيو
باحث مغربي

مؤمنون بلا حدود
Mominoun Without Borders
www.mominoun.com للدراسات والأبحاث

ملخص

نحاول في هذه الدراسة الوقوف على مقاربة الطيب تيزيني لواحدةٍ من الإشكاليَّات الكبرى التي فرضت نفسها على الفكر العربي الحديث والمعاصر، خاصَّة عندما اتخذ الاشتغال في دوائر هذا الفكر شكل مشاريع فكريَّة كبرى رام كلّ واحد منها تشخيص أسباب الانحطاط والتأخر التاريخي وبلورة فهم معقول لسبل الإفلات من هذه الوضعيَّة، وهي مشاريع أرست دعائمها على قراءة التراث العربي الإسلامي وفهمه على ضوء هواجسها المتحدّرة إليها من الراهن. ليست الإشكاليَّة تلك غير صورة الإسلام المبكر في الوعي العربي، ولئن كان لتلك الصورة تاريخ تجاذبتْهُ، في أحيان كثيرة، السجالات الإسلاميَّةـالمسيحيَّة منذ أولى لحظات تفتق وعي قلق بحضور الآخر واختلافه الحضاري والتاريخي عند كلّ واحد من الطرفين، فإنَّ انبعاثها في مشاريع مفكرين عرب معاصرين، كالطيب تيزيني، وحسين مروة، وعبد الله العروي، ومحمَّد أركون، ومحمَّد عابد الجابري، وعبد الإله بلقزيز، يطرح أكثر من سؤال عن المغزى من الارتفاع بهذا الموضوع ليصير استشكاله لحظة مفصليَّة من لحظات تصفية حسابنا مع التراث، وشقّ دروب ممكنة نحو الحداثة بصرف النظر عن خصوصيَّة تصوُّر كلّ واحد من هؤلاء لها.

يمثل مشروع الطيب تيزيني نموذجاً يمكن أن نفهم من خلاله علاقة الفكر العربي، في شقه الحداثي، بموضوعة الإسلام المبكر، خاصَّة وأنَّه كان من أوائل المشاريع الفكريَّة التي استشكلت موضوعة التراث من خارج دوائر الرؤية التقليديَّة، انطلاقاً من ضخّ جملة من المفاهيم الحديثة التي كانت سليلة الماديَّة الماركسيَّة، فكانت النتيجة استرجاعاً للتراث من قبضة القراءات التقليديَّة، والزج به في مجال الدراسات العربيَّة المعاصرة المستلهمة لروح المقاربات الحديثة ومناهجها. وقد حاولنا في هذه الدراسة مساءلة الرؤية الماديَّة التي صدر عنها تيزيني في بناء قراءته للتراث الإسلامي، من خلال الوقوف على قيمتها وحدودها وهي تبلور فهمها للدعوة النبويَّة ونجاحها.

*****

عندما يُعلن الطيب تيزيني عن اندراج قراءته للإسلام المبكر ضمن المسار العام لمشروعه الفكري الذي أرادَه مشروع **رؤية جديدة للفكر العربي منذ بدايته حتى المرحلة المعاصرة**، وعندما يُعوِّل في رؤيته الجديدة تلك على وصل التراث بالثورة، انطلاقاً من قراءته على نحوٍ مادي، فإنَّ هذا يعني أنَّه لم يشأ لقراءته للإسلام المبكر أن تكونَ مجرَّد دراسة أكاديمية صرفة لهذه اللحظة التأسيسيَّة من تاريخ الإسلام، خِلافاً لما جرت عليه عادة كثيرٍ من المستشرقين في هذا الباب، وإنَّما أرادَها قراءةً تنضحُ بهواجس التقدُّم والثورة الثقافيَّة التي عوَّل عليها للخروج من وضع التأخر والانحطاط، سيراً على درب أضرابه من المثقفين العرب الذين شاركوه همَّه الحضاري ذاك. فمن المعلوم أنَّ الرجل صاحبُ سهمٍ كبير في تثوير مجال الدراسات التراثيَّة، بعد أن ضخَّ في شرايينها مجموعة من المفاهيم ذات الصلة بالفكر المادي، بما استلزمه ذلك من إعمال للمنهج الجدلي-المادّي في فهم التراث الإسلامي بغية الكشف عن البنى الماديَّة الحاكمة لعمليَّة إنتاج الحقيقة والمعنى في تاريخ الثقافة العربيَّة، قاصداً بذلك الحيلولةَ دون احتكار القراءات الأرثوذوكسيَّة (الأصوليَّة) تأويلَ التراث الإسلامي، وهو ما اقتضى منه التسليم بأسبقيَّة الواقع على الفكر، وبدور العامل الاقتصادي في التاريخ وتطوُّر الفكر[1]. لم يكن هذا الاختيار سليل ضرورة أكاديميَّة محضة، بقدر ما كان عند تيزيني ضرورة يقتضيها المشروع النهضوي العربي الطامح، في نظره، إلى الانتقال من «المجتمع الإقطاعي-الرأسمالي المتخلف والقاصر إلى المجتمع الاشتراكي الجديد»[2]. لا يستقيم تحقيق هذا الطموح من دون الصدور عن فهمٍ معقول للراهن ولصلته بالتراث والماضي باعتبار ذلك (الفهم) مدخلاً لثورةٍ ثقافيةٍ ما تزالُ الحاجةُ إليها قائمةً في الثقافة العربيَّة، طالما أنَّ «مجابهة التخلف الاجتماعي الشامل والتجزئة القوميَّة في وطننا لا يشترط فقط تثوير القطاعات الاجتماعيَّة والاقتصاديَّة والتكنولوجيَّة والسياسيَّة، وإنَّما يقتضي أيضاً، وبشكلٍ ضروري، ثورة ثقافيَّة منظمة ومخططة تتمثل تراثنا الفكري الإيجابي»[3]. من هذا المنطلق يمكن القول إنَّ إعادة فتح جبهة الإسلام المبكر كانت لحظة من لحظات إعادة صوغ علاقتنا بالتراث وبالماضي، قصد وضعها في سياق الطموحات النهضويَّة والحضاريَّة التي حكمت تأليف هذا المفكّر لفصول مشروعه.

وسواء تعلَّق الأمر بكتاب **مشروع رؤية جديدة للفكر العربي في العصر الوسيط**، أو بكتاب من **التراث إلى الثورة**، فإنَّ النَفَس المادي الفاقع كان أبرز ما وسم مقاربة تيزيني للتراث الفكري والإيديولوجي الإسلامي. لذلك فإنَّ إدراج قراءة الإسلام المُبكر ضمن هذا المشروع يُمكنُه أن يشي برغبة هذا المفكّر في إخضاع إشكاليَّات هذه اللحظة التأسيسيَّة للمنهج والرؤية اللتين صدر عنهما في بناء مشروعه برمَّته، وهذا ما تؤشر

1- عبد الإله بلقزيز، **نقد التراث**، بيروت؛ مركز دراسات الوحدة العربيَّة، 2015، ص 146.

2- طيب تيزيني، **مشروع رؤية جديدة للفكر العربي في العصر الوسيط**، دمشق؛ دار دمشق، ط5، ص 125.

3- الصفحة نفسها.

عليه الترسانة المفاهيميَّة التي يعجُّ بها كتابُه **مقدّمات أوليَّة في الإسلام المحمَّدي الباكر نشأة وتأسيساً**،[4] على نحو ما يمكن أن نستشفّه من مفاهيم الطبقة-القبيلة، والفئة الاجتماعيَّة، وعلاقات الإنتاج، النضال الطبقي، المثقف المُكافح...إلخ. وما على القارئ إلَّا أن يقرأ الفصل الذي خصَّصه تيزيني للَّحظة النبويَّة في كتابه **مشروع رؤية جديدة** حتى يلْحظ مقدار تحمّسه لتطبيق المنهج المادّي الجدلي على موضوع الإسلام المبكر.[5] غير أنَّ الانتباه إلى طبيعة الموضوع المدروس هنا؛ الإسلام المبكر، الذي هو موضوعٌ يتقاطعُ فيه الديني والتاريخي، والزماني والمتعالي، والمادي والرمزي، من شأنه أن يحمل القارئ على التساؤل عن مدى إمكانيَّة تطبيق الرؤية الماديَّة الجدليَّة على هذا المجال، وعن حدود نجاعة الرؤية تلك في بلورة فهم معقول لحدث نشأة الإسلام وتأسيسه. لذلك ما كان مصادفة أن يرى البعض في كتاب تيزيني عن الإسلام المبكر محاولةً لإسقاط مفاهيم الماديَّة الجدليَّة على موضوعٍ تنوء بالإحاطة به، وهذا موقفٌ من شأنه أن يُشرع الباب أمام إصدار أحكامٍ عن الكتاب لا تلْحظُ ملامحَ الجدَّة التي حملها بين تضاعيفه على مستوى الرؤية والمنهج معاً؛ إذ ينبغي أن نتساءَل عن دلالة إعادة استشكال موضوع تمَّ التطرُّق إليه، وإن باختصار، في الكتاب التأسيسي الأوَّل للمشروع. وعندي أنَّ هذا العمل ما كان مجرَّد إسقاطٍ لمفاهيم ماديَّةٍ على موضوع الإسلام المبكر، ولا كان في غفلةٍ عمَّا تقتضيه خصوصيةُ هذا الموضوع من اعتدادٍ بمناهج وطرق في المعرفة الإنسانيَّة تتجاوزُ حدود العلاقة الميكانيكيَّة بين الفكر والواقع، وبين العلم والإيديولوجيا. بل إنَّ ذاك الكتابَ كان محاولةً لتفهم حدث نشأة الإسلام المحمَّدي وتأسيسه، من خلال الزَّج به في المجال العقائدي والرمزي الذي احتضن حدث النشأة **أولاً**، بما يقتضيه ذلك من تأويلٍ للمصادر الكُبرى المعتمدة في هذا الباب، من نصٍّ قرآني، وكتبِ السِّيرة والمغازي، والتاريخ، والحديث؛ ثمَّ، **ثانياً**، من خلال تحليل الخطاب القرآني «من موقعٍ منهجي محدَّد، هو الانطلاق من معجميَّة تاريخيَّة، ومن وضعيَّة ذات تشخص اجتماعي بشري»، مُعرضاً بذلك عن الأبعاد والمسائل «اللَّاهوتيَّة والميتافيزيقيَّة (الماورائيَّة)».[6] كانت نتيجةُ هذا العمل إنجاز محاولة لتقديم فهمٍ معقولٍ لحدث نشأة الإسلام المبكر وتأسيسه يُقيم صلة الوصل بين الأفكار وقاعدتها الاقتصاديَّة والاجتماعيَّة والماديَّة، وهذا ما يُفسّر حضورَ رهان **المعقوليَّة** في مختلف فصول الكتاب، وصيرورته همَّاً حاكماً لكلّ تأويلات صاحبه. وإذا كان من الممكن أن نُسائل الرجل عن قيمة عمله أو عن حدوده، فإنَّ ذلك لا يتأتَّى، فقط، من رميه بالاكتفاء بإسقاط مقولات الماديَّة التاريخيَّة على موضوع الإسلام المبكر، وإنَّما من طريق تفكيك تأويلاته للمصادر التاريخيَّة وعلاقته بها من جهة، وأثر موقفه المادي، المُوَجّه لمشروع رؤيته الجديدة، في عمليّة إعمال مفاهيم تاريخ الأديان وطرقه في بناء مقاربته لهذا الموضوع. فهل استطاع تيزيني البقاء وفياً لموقفه المادي من التراث وهو في مضمار تحليل الإسلام المبكر، لاسيَّما في ظلّ انفتاحه

4- طيب تيزيني، **مقدمات أوليَّة في الإسلام المحمَّدي الباكر نشأة وتأسيساً**، دمشق؛ دار دمشق، 1994.

5- تيزيني، **مشروع رؤية جديدة للفكر العربي في العصر الوسيط**، ص 154.

6- تيزيني، **مقدّمات أوليَّة في الإسلام المحمَّدي الباكر نشأة وتأسيساً**، ص 610-609.

على قطاعاتٍ معرفيَّة دفعتْهُ إلى إعمال مناهج قد تبدو على قدرٍ كبيرٍ من التنافر مع منطق التحليل المادي؟ وكيف أثَّر وعيُه براهنه، وهوسُه بالثورة، في رسم صورة الإسلام المُبكر؟ وبأيّ معنى يكون هذا الأخير موضوعاً تستوعبُه المقاربة الماديَّة التي عوَّل عليها تيزيني في إرساء دعائم مشروع رؤيته الجديدة للفكر العربي وتراثه؟

أولاً: في المصادر ونقدها

فضَّل تيزيني أنْ يستهلَّ بحثَهُ في الإسلام المبكر بالتفكير في مصداقيَّة المصادر التاريخيَّة التي تمدُّنا بصورة عن حياة النَّبي ونشأة دعوته، وهو في ذلك لا يشذُّ عن القاعدة المنهجيَّة التي أمست مراعاتُها في جملة المسلمات عند الدارسين في هذا المجال، خاصَّةً أمام شحِّ المعلومات التي يُقدّمها القرآن عن حياة النَّبي ونشأته الأولى. حاول كثير من الباحثين، عرباً ومستشرقين، الاكتفاء بالنصّ القرآني باعتباره خير شاهد على مسار الدعوة المحمديَّة وتطوُّرها في مكَّة والمدينة، غير أنَّهم سرعان ما انتهوا إلى الاعتراف بصعوبة الإفادة من هذا المصدر في ملء الفراغ المتعلق بمرحلة نشأة النَّبي وطفولته وشبابه على وجه خاص.[7] كانَ من نتائج ذلك أنْ هَرَعَ بعضُ الباحثين إلى توظيف منهج التحليل النفسي لملء ذلك الفراغ، كما هو الشأن بالنسبة إلى رودنسون[8] ومن بعده العفيف الأخضر،[9] غير أنَّ ذلك لم يكن كافياً لحلِّ لغز طفولة النَّبي نظراً إلى شساعة التأويلات التي يقدّمها هذا المنهج من جهة، وإلى ضيق أفقه النظري الذي يجعل جلَّ من اعتمده يُقرُّ بأنَّ النصّ القرآني لم يكن إلا انعكاساً للاشعور النَّبي محمَّد، الأمر الذي يخرج البحث من دائرة المقاربة التفهُميَّة لظاهرة النبوَّة والوحي، بل ويزجّ بها في أتون سجال عقيم يعيد البحث إلى دائرة السجال العقائدي (الردود) التي هيمنت على تفكير العصور الوسطى في صورة النَّبي محمَّد.[10] من هذا المنطلق يمكن أن نتفهم إقدام جلِّ الباحثين على الإفادة من غير القرآن من المصادر التي يمكنها أن تفيدهم في فهم نشأة الدعوة ومسارها،[11] مع تشديد كلّ واحد منهم على ضرورة التحوُّط المنهجي والنقدي في انتقائها واستلال الأخبار منها، نظراً لتاريخيتها وانغماسها في السياقات السياسيَّة وصراعاتها المذهبيَّة.

7- هشام جعيط، **في السيرة النبويَّة، الجزء الأوَّل؛ تاريخيَّة الدعوة المحمديَّة في مكة**، بيروت؛ دار الطليعة، ط2، 2007، ص 155.

8- Rodinson, **Mahomet**, Paris, Seuil, 2004, p. 83.

9- العفيف الأخضر، **من محمَّد الإيمان إلى محمَّد التاريخ**، كولونيا؛ منشورات الجمل، 2014، ص 80.

10- هشام جعيط، **أوروبا والإسلام؛ صدام الثقافة والحداثة**، بيروت؛ دار الطليعة، ط3، 2007، ص 12.

11- عبد الإله بلقزيز، **تكوين المجال السياسي الإسلامي؛ الجزء الأول؛ السياسة والنبوَّة**، بيروت؛ مركز دراسات الوحدة العربيَّة، 2005، ص 26.

كان على تيزيني أن يَجْبَهَ، بدوره، هذه الصعوبات المنهجيَّة وهُو في مضمار رسم صورة عن النَّبي محمَّد تُسعفنا بفهم معقول لمسار نشأته ودعوته. تساءَل، هو الآخر، عن مدى مصداقيَّة المصادر التاريخيَّة التي منها سينهل ملامحَ تلك الصورة؛ فهو يعي جيداً الصعوبات التي يطرحها «الموروث السيري النَّبوي» على الباحث اليوم؛ بدءاً بمشكلة بُعد تأليف كتب السيرة عن حدث النشأة والتأسيس، حيثُ يبقى نصّ ابن هشام المأخوذ عن ابن اسحاق، أقدمَ ما وصلنا في هذا الباب في نظر تيزيني[12]، وصولاً إلى مشكلة التحيّز المذهبي والإيديولوجي للكُتَّاب، الذي سرعان ما ألقى بظلاله على منطق السرد وعلى المواقف من الشخصيات والأحداث.[13] لذلكَ كان لزاماً على هذا المفكّر الإعرابُ عن ارتيابه من كثير من المعطيات التي تنقلها إلينا المصادر، وهو في هذه الخطوة لا يخالف موقف جلِّ الدارسين للإسلام المبكر عرباً ومستشرقين.[14] بل إنَّ تيزيني يذهبُ في التحفظ على المصادر إلى حدود بعيدة ينبّه فيها إلى «مفعول طرائق التعبير اللغوي أو الثقافي (...) [التي] جرت على نحو يشي بمظانّ جاهليَّة، ووفق جدليَّة الداخل والخارج»[15]، وهذا ما يعني أنَّنا أمام خطاب في السيرة والتاريخ يتداخل فيه المُقدَّس والوقائعي، والمتخيل والعقلي، والضروري والممكن، والنسبي والمطلق...إلخ. كما أنَّه ينبهنا إلى وجود ثنائيَّات (لا واعيَّة ربَّما) حكمت عمليَّة تدوين الموروث السيري ووجَّهت عمليَّة تأويله، كثنائيَّة الإسلام الرسمي والإسلام النظري، والإسلام الشعبي والإسلام الفردي، وتميُّز كلِّ ذلك عن الإسلام النصي...إلخ. عندما تتداخل كلُّ هذه الثنائياتُ في تضاعيف نظام الخطاب السيري، فإنَّ النظرَ إلى الإسلام المُبكر ينبغي أن يتجاوز حيز المقاربة النصيَّة التي تركّز على الإسلام الرسمي المُدوَّن والمكتوب[16]، لتنفتح على قطاعاتٍ أخرى قد تقع خارج مساحة العقل الكتابي، لتحفر في البنية الثقافيَّة والاجتماعيَّة الحاكمة لعمليَّة كتابة المصادر نفسها. حينها «لن يصير من حقنا التعامل مع القرآن بحسبانه وثيقة أدبيَّة وتاريخيَّة إلَّا من باب التجوُّز ليس إلَّا؛ وهذا يعني أنَّه ينبغي قلبُ المنهج الذي أعلى القدماءُ والشُرَّاح المحدثون من شأنه؛ لا تمتحُ الآيات معناها، في هذه الحالة، من أسباب نزولها،

12- هذه ملاحظة تحتاج إلى شيء من التدقيق. كتاب ابن إسحاق متوفر في طبعة الرباط (1976)، رغم الفقرات الكثيرة التي سقطت منه، وحديث ابن هشام عن تهذيب كتاب ابن اسحاق ينبغي أن يؤخذ بكثير من الحذر؛ فالتهذيب لا يعني التصحيح بقدر ما يعني إرجاع ابن اسحاق إلى جادة الرواية الرسميَّة كما حددتها رواية ابن هشام ومن سار على هديها من المؤلفين المتأخرين، لذلك عمد ابن هشام إلى حذف كثير من الأحداث والقصص التي أوردها ابن اسحاق، ويعود الفضل إلى الطبري في تنبيه الباحثين إلى كثير ممَّا حُذف، نظراً إلى منهج العرض الذي اعتمده الطبري في تقديم الأحداث والرويات المختلفة التي وردت في شأنها.

13- انظر تفاصيل ذلك في: هشام جعيط، **تاريخيَّة الدعوة المحمديَّة في مكة**، ص 150.

14- Jacqueline Chabbi, **Les piliers de l'Islam, lecture anthropologique du coran**, Paris, Seuil, 2016, p. 13.

15- تيزيني، **مقدّمات أوليَّة في الإسلام المحمَّدي الباكر**، ص 153.

16- هذه خطوة منهجيَّة سبق للراحل محمَّد أركون أن أسَّس عليها مشروعه في نقد العقل الإسلامي، كما هو معلوم، غير أنَّه في سياق الإسلام المبكر تتخذ المسألة طابعاً إشكاليَّاً؛ كيف يمكن فهم الموروث السيري، والنص القرآني من حيث هو وثيقة تاريخيَّة تتضمن شهادات على حياة النبي ونشأة دعوته، على ضوء سياقه الثقافي؟ حاولت جاكلين شابي تقديم قراءة أنثروبولوجيَّة للقرآن في كتابها الأخير عن **الأركان الثلاثة للإسلام** (بالفرنسيَّة، 2016)، كما سبق لجعيط أن قدَّم لدراسته لتاريخيَّة الدعوة المحمديَّة في مكة بعرض تفصيلي لملامح الحياة الاجتماعيَّة والثقافيَّة في شبه جزيرة العرب، أمَّا جواد علي فيفضل العودة إلى المصادر غير الإسلاميَّة لفهم طبيعة الحياة الثقافيَّة والدينيَّة السابقة للإسلام (انظر كتابه؛ **أبحاث في تاريخ العرب قبل الإسلام**، بيروت؛ المركز الأكاديمي للأبحاث، 2011). وهذه كلها أبحاث تكشف عن صلة النص القرآني والموروث السيري بالسياق الثقافي والديني الذي نشأت فيه الدعوة المحمديَّة.

بل إنَّها تصير أداة إفادةٍ للباحث عندما تمدُّه بمعطياتٍ عن وضع الثقافة والمجتمع في شبه الجزيرة العربيَّة إبَّان بداية القرن السابع».[17] بناءً على ذلك يعلنُ تيزيني، بوضوح، عن الخطوة المنهجيَّة التي سيعتمدها في قراءته للموروث السيري إذ يقول: «[إنَّنا] نختار الانطلاق ممَّا تراه هذه السيرة ويراهُ صاحبُها على أنَّه المعقد الأكبر فيها، منشأً وتجليّاً ومصائر؛ ونعني بذلك «الوحي». بيد أنَّنا إذ نلجأ إلى هذا الخيار، فإنَّنا نضع نصب أعيننا أنَّه (أي الخيار) يقتضي تفكيك النصّ السيري، وإعادة بنائه، بحيث يغدو قابلاً للضبط النَّصي المعرفي، أي **بحيث يقفُ على قدميه، بعد أن كان واقفاً على رأسه ويديه**».[18]

إنَّ المتأمّل في نقد تيزيني للمصادر الإسلاميَّة سُرعان ما تشدُّه رغبةُ الباحث في تعليق الأحكام المتداولة عنها في انتظار ما سيسفرُ عنه تفكيكُ «النص السيري النَّبوي» وإعادة ترتيب أوضاع نظام خطابه حتى «يقف على رجليه من جديد»، وهو ما يفتحُ البابَ أمام الاعتقاد أنَّ كثيراً من المصادر، التي بات اعتمادُها في جملة البديهيات عند الدارسين، سيتمّ إبعادها من دائرة البحث، إمَّا لبُعدِها الشديد عن الأحداث كبعض كُتب التاريخ، أو لسهولة الطعن في الأخبار التي تتضمنها وافتقارها للدِّقة والمراجعة كما هو الشأن بالنسبة إلى بعض كتب السيرة كسيرة الحلبي.[19] بل إنَّ القارئَ ذاك يتوقعُ أن يكتفي تيزيني بالقرآن باعتباره المصدر الأوثق عن حياة النَّبي ومسار تطوُّر الدعوة كما فعل بعض الباحثين كهشام جعيط، غير أنَّ تطوُّر التحليل يكشف عن إهمالٍ شبه تام لهذه الخطوة المنهجيَّة عند تيزيني؛ فهو يعتمد كلَّ ما يُمكنُ الاطِّلاع عليه من مصادر؛ من كتبِ سيرةٍ ومغازٍ وتاريخ، بل لا يتردَّدُ في التنقيب عمَّا يدعم قراءته لهذا الحدث أو ذاك في كُتب الحديث كلُما تعذَّر عليه طلبُه من المصادر الأخرى، مُتجنباً بذلك النظر إلى القرآن باعتباره من «المصادر التاريخيَّة المطلقة»، درءاً للنزعة الأرثوذوكسيَّة التي تنظر إلى القرآن بمُطلقيَّة كلما أعملته في فهم نشأة الإسلام.[20]

هذه النقطة تحتاج إلى شيء من التدقيق؛ فأن ينظر بعض الباحثين المسلمين إلى القرآن نظرة عقائديَّة وهم في سياق دراستهم للإسلام الباكر، فذلك لا يغُلقُ الباب نهائياً أمام إمكانيات استثمار هذا النص أو اعتباره وثيقةً تاريخيَّة مساوقة للأحداث، وقادرة على إضاءة غيرها من الوثائق الأخرى. لذلك يمكن القول إنَّ تخوُّف تيزيني من النزعة الإسلامويَّة الضيِّقة المنغلقة، وتبرُّمه من رؤيتها، حالا دون انتباهه إلى أهميَّة إعطاء الأولويَّة للنص القرآني في نظام المصادر التاريخيَّة. فهو لم يقرأ الأحداث على ضوء القرآن باعتباره نصَّاً محايثاً للأحداث ومُساوقاً لمسار الدعوة النبويَّة، يُضيءُ بدوره غيره من المصادر التاريخيَّة الأخرى،

17- M, Arkoun, **Lectures du coran**, Paris, Albin Michel, 2016, p. 93.

18- تيزيني، **مقدّمات أوليَّة في الإسلام المحمَّدي الباكر**، ص 267-266. (التشديد من عندي)

19- هذه خطوة بنى عليها هشام جعيط تأويله لمسار الدعوة المحمديَّة، انظر: هشام جعيط: **تاريخية الدعوة المحمَّديَّة في مكة**، ص 213.

20- تيزيني، **مقدّمات أوليَّة في الإسلام المحمَّدي الباكر**، ص 158.

وإنَّما قرأه على ضوء ما تُفيدنا به تلك المصادر من معلومات عن الأحداث، وبصرف النظر عن الاختلافات الكبيرة الحاصلة بينها من حيث الدقة والمصداقيَّة التاريخيَّة. صحيحٌ أنَّه أنجزَ، في نهاية كتابه، قراءةً للنّص القرآني حاول أن يفهم على ضوئه خصائص كلٍّ من المرحلتين المكِّيَّة والمدنيَّة، بيد أنَّ ذلك لا يعني ارتكازه على ذلك النص كقاعدة لقراءة الأحداث وتأويل الموروث السيري، وهذا ما فتح الباب على مصراعيه أمام تقبّل كثير من الأخبار والحكايات التي غالباً ما أدخلها النقدُ التاريخي في الجانب الخيالي من الموروث السيري من جهة، وأمام مسايرة منطق سرد الأحداث المعتمد في كتب السيرة النبويَّة من جهة أخرى.

يبدو أنَّ السبب الرئيس في ذلك هذا المعنى الذي أعطاهُ تيزيني لمفهوم «الضبط النَّصي المعرفي» عندما جعله متماهياً مع عمليَّة قلب النص السيري، «النص المُفقَّهُ» على حدّ تعبيره[21]، التي لم تكن تعني، بدورها، غير النظر إليه كنتيجة لواقعه الذي من جوفه خرج وفي تربته أينع، فكان من الطبيعي أن يبدو النصُّ كنتيجة لواقعه أكثر ممَّا هو نسيجٌ (Texture) محايثٌ لسياق تأليفه، ومعبّر عن مخاضات إنتاجه السياسيَّة والثقافيَّة والرمزيَّة. لذلك لم يكن المهمُّ، في هذه الحالة، تبيُّن صحَّة الخبر من داخل **نظام الخطاب** السيري نفسه، بل البحث عمَّا نفهمُ به واقعاً اجتماعيَّاً، ووضعاً اقتصاديَّاً معيَّناً، انطلاقاً ممَّا تُقدّمه لنا النصوص. هكذا يجد الباحث نفسه أمام الإعضال التالي: أيُّهما يصنعُ الآخر وينتجهُ في تحليلات تيزيني؛ النصُّ أم الواقع الاجتماعي المادي؟ يقولُ تيزيني إنَّ الوقائع تؤخذ من النصوص التي يسردها بغزارة، لكنَّه يقرأ النصوص تلك على ضوء ما تقدّمه من صورة عن الواقع المادي المُنتج لها، دون التساؤل عن مدى دقة تلك الصورة، الأمر الذي يدفعنا إلى التفكير في مدى مطابقة شهادة النصوص للواقع الاجتماعي الذي يتحدَّث عنه هذا المفكّر في كتابه.

علاوةً على ذلك، يحقّ للمرء أن يتساءل عن مدى مشروعيَّة مقاربة مسألة الوحي، التي تمثل الأسَّ في إشكاليَّة السيرة كما قال تيزيني نفسه، انطلاقاً من مبدأ «الضبط النصي المعرفي» القائم على عمليَّة قلب العلاقة بين النصِّ والواقع، طالما أنَّ **فعلَ القلْب** قد ينوء باستيعاب الكثافة الرمزيَّة والنفسيَّة للوحي ولمفعوله التاريخي. وحتى عندما يزجّ تيزيني بالوحي في معمعة التراث الأسطوري والرمزي السابق للإسلام والممهّد لنشأة دعوته، فإنَّ تحليله سرعان ما ينتهي إلى النظر إلى «الرمزي» من حيث دلالته على البنى الاجتماعيَّة والماديَّة ليس إلَّا.[22] أوَلَم يمثل فعلُ القلب هذا محدّداً قبْليَّاً لكلّ تأويلات تيزيني وقراءاته للدَّعوة ومسارها؟

21- المصدر نفسه، ص 148.

22- من الفرضيات السائدة عند الباحثين في تاريخ المجتمعات العربيَّة قبل الإسلام، ربطُ فكرة تعدُّد الآلهة بالتشتت السياسي الذي كانت تعيشه القبائل العربيَّة، وعجز كثير من محاولات التوحيد على لملمة شتاتها، وهو ما نجده عند تيزيني الذي يقرن الفكر الديني الوثني بالوضع الاقتصادي والاجتماعي (ص.90)، ونشأة فكرة الله بالمسار الذي أخذته الحياة الاجتماعيَّة والاقتصاديَّة في مكة. على ما تبدو عليه هذه الفرضيَّة من فعاليَّة إجرائيَّة، فإنَّها تحتاج إلى شيء من المراجعة النقديَّة، لأنَّها تقوم على ربط ميكانيكي بين الفكر الديني والوضع الاقتصادي، وهذا ما يمثل إفقاراً مجحفاً لرمزيَّة الفكر الديني من حيث هو نظرة إلى الوجود ومحاولة لفهم وضع الإنسان في عالم لا يفهم كلّ تمفصلاته.

كيف يمكن فهم هذا التردُّد بين النصّ والواقع المادّي؟ وهل يمكن التعويل على كلّ المصادر والأخبار لفهم جدليَّة هذه العلاقة؟

مِثالَانِ من كتاب تيزيني نعتبرهما دالَّين على تساهله مع المصادر الإسلاميَّة وثقتِه غير النقديَّة في عمليَّة «القلب»؛ حديثُه عن التصوُّر الإسلامي للتاريخ والزمن، وموقفه من دور بني هاشم في حماية الدعوة المحمديَّة ونجاحها. ففيما يخصُّ مقاربتَهُ للتصوُّر الإسلامي للزمن والتاريخ، نلاحظ أنَّ تيزيني لم يتردَّد في رصد الوعي النَّبوي المأساوي بالتاريخ ومآله، مستنداً في ذلك إلى ما تُقدّمه كتب التاريخ والحديث من أخبار عن حديث النَّبي عن فساد الزمان ونهاية العالم قُبَيْل وفاته[23]، وهو التصوُّر الذي فضَّل بعضُ الباحثين (فهمي جدعان ـ قسطنطين زريق) وصفه بالتصوُّر الملحمي/الشقي للزمن[24]؛ هل كان ذلك التصوُّر من إنتاج وعي النَّبي نفسه أم أنَّه من إسقاط الوعي الإسلامي اللاحق عليه الذي خبر زمن المحنة وصراعاتها؟ إنَّ الفكرة تلك كانتْ وليدة ما انتهى إليه الاجتماع الإسلامي من وضع الفتنة وفساد الزمن كما روَّج له بعضُ الفقهاء الذين مجُّوا الوضعَ القائم وحرَّكهم نزوعٌ نوستالجي تجاه الماضي الذهبي، خاصةً بعد لحظة الفتنة الكبرى وما عقبها من تشرذم سياسي ومحنٍ، ويبقى انتشار كتب المحن والفتن خير علامات نشوء هذا الوعي المأساوي بالزمن. لذلك يبقى من الصعب الركون إلى ما تنقله لنا كتب الحديث والمحن والفتن من أخبار عن النَّبي ووعيه المأساوي بنهاية العالم في هذا الباب. وعبثاً يُحاول بعض الباحثين المتأخرين إثبات أنَّ النبي قصد بحديثه عن القيامة ونهاية العالم إنذارَ المؤمنين بأنَّ نهاية العالم مرتبطة بوفاته هو[25]، طالما أنَّ التصوُّر الإيسكاتولوجي الذي صدرَ عنهُ القرآن لم يربط نهاية العالم بوفاة النبي، بل ذهب النص القرآني بعيداً في التشديد على الطابع البشري للنَّبي محمَّد[26]، كما لاحظ بلقزيز في هذا الباب.[27]

والملاحظة عينُها يُمكن أن تقال عن تحليل تيزيني للفئة الاجتماعيَّة التي ينتمي إليها النَّبي، وعن دور عمّه وبني هاشم في حمايته، ومكانتهم في النسيج الاجتماعي لقريش. فعندما يتطرَّق لقصَّة نُذر عبد المطلب، وفداء ابنه عبد الله، ولقصة تبنِّيه من طرف عمّه أبي طالب وزواجه بخديجة...إلخ، فإنَّه يساير الروايات الواردة في هذا الباب دونما أيّ تعليق لبعض الأحكام المداعية عنها، أو التشكيك في مدى صحة الأخبار الواردة في شأنها. يسلم تيزيني بأنَّ النذر المذكور «كان استجابةً لضرورات استكمال السيادة في

23- تيزيني، المصدر نفسه، ص 539.

24- فهمي جدعان، **المحنة، بحث في جدلية الديني والسياسي في الإسلام**، بيروت؛ المؤسسة العربيَّة للدراسات والنشر، ط2، 2000، ص 390.

25- العفيف الأخضر، **من محمَّد الإيمان إلى محمَّد التاريخ**، ص 169.

26- "قل إنَّما أنا بشر مثلكم يوحى إليَّ" (القرآن الكريم، سورة الكهف، الآية 110).

27- عبد الإله بلقزيز، **النبوَّة والسياسة**، ص 176.

مكَّة»[28]، بحكم حاجة السيادة إلى كثرة الأبناء وافتقار عبد المطلب لهم، ولا يرى في التقارب بين النَّبي وعمّه أبي طالب إلا نتيجة للوضع الاقتصادي الذي جمع بينهما، وهو الوضعُ عينُه الذي يفسّر به تيزيني موقف أبي لهب السلبي من ابن أخيه النَّبي. ما يعنيني من هذه القراءة تسليمها بكلِّ الأخبار التي توردها المصادر، وربطها الميكانيكي بين موقفَي أبي طالب وأبي لهب من النَّبي محمَّد من جهة، واختلاف وضعهما الاقتصادي الذي جعل الأوَّل يصطفُّ إلى جانب الدعوة المحمَّديَّة، ودفع الثاني إلى معاداتها والعمل على كبحها. في حين يبقى التساؤل عن رمزيَّة هذه القصص أمراً ضرورياً بالنسبة إلى البحث النقدي؛ هل كان التشابه بين شخصيتي عبد المطلب والنَّبي إبراهيم واقعاً تاريخياً أم صورةً نسجتها الذاكرةُ الجماعيَّة المؤطرة بشروط عمليَّة تدوين السيرة؟[29] كيف أثَّرت الانتماءات المذهبيَّة المؤطّرة لعمليَّة التدوين تلك في تصوير الشخصيات الفاعلة في توجيه مسار الدعوة؟[30] ألم يكن الإعلاءُ من رمزيَّة جدّ النَّبي وعمّه أبي طالب نتيجة صراع على امتلاك حقيقة الماضي دارت رحاه إبَّان تدوين السيرة والتاريخ في جوٍ مشبع بالصراعات المذهبيَّة بين السنَّة والشيعة؟

يتَّضح ممَّا تقدَّم أنَّ نقد الموروث السيري النَّبوي لم يَلْزمْ دربَ الحذر المنهجي الذي شدَّدَ عليْه تيزيني في بداية حديثه عن السيرة وكيفيَّة التعامُل مع مصادرها، بل وتجاوَرَتْ في كتابه كلّ المصادر التاريخيَّة حتى ما تعلق منها بكتب الحديث[31]، وتعامل معها وكأنَّها فصول من مصدر واحد[32] تحوز كلّ عناصره القدر الكافي من المصداقيَّة التاريخيَّة؛ انتبه الرجلُ إلى أهميَّة السياق الاجتماعي والتغيرات الاقتصاديّة في تحديد مسار الدعوة، ونقَّب عن أثرها في عمليَّة كتابة النصوص المكوِّنة للموروث السيري، مُعتقداً أنَّ تعليق العمل بمبدأيْ الهويَّة وعدم التناقض، اللَّذين أُسِّس عليهما بنيان ذلك الموروث[33]، وصهر النصوص في سياقاتها التاريخيَّة والاجتماعيَّة، يكفي لشقِّ سبيل جديدة و«علميَّة» في التعامُل مع المصادر الإسلاميَّة القديمة. لم يرَ في «مُعظم ما بين أيدينا من مصنفات في السيرة «إلَّا تصانيف» في الاتجاهات الدينيَّة والأدبيَّة والاجتماعيَّة وغيرها لأصحابها ولوضعياتهم الاجتماعيَّة. فـ«الحدث الواقعي التاريخي» غائبٌ أو مغيبٌ - بقدر أو بآخر - لصالح أنماط من التبجيل «الدّيني الإعجازي» لشخص الرسول[34]، وهذا ما يعني أنَّ منسوبَ

28- تيزيني، **مقدّمات أوليَّة في الاسلام المحمَّدي الباكر**، ص 211-210.

29- يوسف هورفيتش، **المغازي الأولى ومؤلفوها**، ترجمة: حسين نصار، القاهرة؛ المركز القومي للترجمة، 2010، ص 6.

30- حسن بزاينة، **كتابة السيرة النبويَّة لدى العرب المحدثين**، بيروت، المركز الثقافي العربي، 2014، ص 28.

31- Jacques Berque, **en relisant le coran**, dans, **Le coran, Essai de traduction**, Paris, Albin Michel, 2002, p. 793.

32- نلاحظ هنا أنَّ تيزيني بنى تصوُّره لعلاقة النَّبي محمَّد بالحركة الحنيفيَّة على ما يورده ابن كثير من أخبار في **البداية والنهاية**، علماً أنَّ المصادر الأولى كسيرة ابن إسحاق شحيحة كثيراً في ما يتعلق بحديثها عن هذه العلاقة.

33- المصدر نفسه، ص 147.

34- المصدر نفسه، ص 152-151.

المُتَخيَّل والعجائبي مرتفعٌ في نصوص السيرة، غير أنَّ تيزيني عوَّل على آليَّة واحدة ووحيدة لتجنُّب الوقوع في شراك أوهام السيرة؛ إرجاعُ النصِّ إلى سياقه المادّي الاجتماعي. صحيحٌ أنَّ كتابه يعجُّ باستدعاء مفاهيم تاريخ الأديان وتفكيك نشأتها على المستوى الرمزي، كما هو بيِّنٌ من خلال سرده لسيرة «الله» وتطوُّر مفهومه قبل مجيء الإسلام، لكنَّ ذلك ظلَّ خاضعاً لأولويَّة الاقتصادي والمادّي والاجتماعي على حساب غيره من الأبعاد الرمزيَّة، على أهميتها ومحورتها في منظومة السيرة ومفعولها في الوعي الإسلامي.

ميَّز تيزيني في الموروث السيري بين مستويين، أو بنيتين إن نحن شئنا الدِّقة أكثر: بنية سطحيَّة تضمَّنت كتابات تاريخيَّة عن السيرة خضعت لعمليَّة العقلنة، كان «النص المُعلَن» علامتها الفارقة، واتَّسمت بالخضوع لمقتضيات الإسلام الرسمي والعقل القياسي الحاكم له، وليس مصادفة أن يَعتَبِر منهج الجرح والتعديل، الذي غدا معياراً لقياس صحَّة الأحاديث وسقمها، بل وفي صياغة درجات مقبوليَّة بعضها، آليةً من آليات إرساء نمطٍ رئيسٍ من الكتابة التاريخيَّة والتأريخيَّة مثَّلت الوجه التاريخي للنص المعلن. أمَّا ثانية تلكَ البنيتين فقد سمَّاها تيزيني «البنية العميقة»، في إشارة منه إلى ما عدا ما تضمنتْهُ البنيةُ الفوقيَّة من نصٍّ معلن، من «أنساق ذهنيَّةٍ (إيديولوجيَّة)». وقد «كان عليه، يقول تيزيني، أن يُقصَى من عمليَّة الإسهام في تكوين «البنية السطحيَّة» المباشرة لذلك الموروث، مُرغماً، في هذا الباب، على البقاء في إطار «بنيته العميقة». وهو إذ كان عليه أن يبقى - إجمالاً وعموماً - في إطار تلك البنية الأخيرة، فقد تحوَّل إلى خزَّانٍ لا ينفد لإنتاج وإعادة إنتاج تنوعٍ ضخمٍ من التصورات الملحميَّة والأسطوريَّة والسحريَّة العجائبيَّة والدينيَّة والأخلاقيَّة والجماليَّة والسياسيَّة ...إلخ، وكذلك من التقاليد والعادات وأنماط السلوك البشري».[35] واضحٌ أنَّ الأمر يتعلق بِبنية خفية خزَّن فيها اللَّاوعيُ الإسلامي كلَّ أشكال اعتقاد الإسلام غير الرسمي، وسرعان ما وجد المخزونُ ذاكَ طريقه إلى القصص غير الرسمية[36]، «وهذا من شأنه أن يُشيرَ إلى أنَّ البدء بعمليَّة تدوين الفقه والسيرة والتفسير في منتصف القرن الثاني الهجري، كان بمثابة البداية الرسميَّة والمنظمة لسحبِ «السيرة النبويَّة» من التداول في كلِّ الأشكال الاجتماعيَّة والثقافيَّة وحصر تداولها، على الأقل في المرحلة الأولى، في وسط المثقفين والمنظِّرين المفقهين».[37]

خلْف النصِّ الرسمي، المعقلن والمفقَّه، تثْوي إرادةُ معرفة قامت على التحديد، والإبعاد، والإقصاء، والتهميش، وكأنَّ الأمر يتعلقُ باقتصادٍ للتسمية ورسم الحدود بين الرسمي والمنسي، بين المركز والهامش اللَّامفكر فيه، قصد تحديد ملامح الذاكرة الجماعيَّة الرسميَّة واحتكارها. كان تيزيني على وعيٍ بهذه الأمورِ

35- المصدر نفسه، ص 149.

36- انظر ملاحظات عن القصص وأثرها في تدوين القرآن وغيره من أخبار السيرة في: سليمان بشير، **مقدّمة في التاريخ الآخر، نحو قراءة جديدة للرواية الإسلاميَّة**، بيروت، منشورات الجمل، 2012، ص 56.

37- تيزيني، **مقدّمات أوليَّة في الاسلام المحمَّدي الباكر**، ص 150.

كلِّها، وما تردَّد في الانفتاح على قطاعات معرفيَّة يستلزمها فهم التشكل الرمزي للذاكرة الرسميَّة، لاسَّيما في ظلّ علاقتها القلقة بالوحي والسلطة، غير أنَّ إيمانه بأولويَّة العامل الاقتصادي والمادي، وتعطشه لقلب الموروث السيري «حتى يسير على قدميه من جديد»، جعله يختزل الكثافة الرمزيَّة لإشكاليَّة الذَّاكرة والنص الرسمي في بُعدها الاقتصادي لا غير، وهذا ما نلمس فيه نوعاً من إفقار لغنى إشكاليَّة العلاقة بين الوحي والسياسة والتاريخ في تجربة الإسلام المبكر. لذلك يحقّ لنا أن نتساءل عن مدى مشروعيَّة اختزال تلك الإشكاليَّة كلها إلى بنيتين متمايزتين: سطحيةٍ وتحتيةٍ، وعن إمكانيَّة النظر إلى الأولى باعتبارها مجرَّد انعكاسٍ للثانية، وعمَّا إذا كان من حقنا قراءة مسار الدعوة المحمديَّة على ضوء الوضع الاقتصادي، خاصةً في ظلّ حضور عامل القبيلة الذي جعل بعض الباحثين يقرُّ بخصوصيَّة الإسلام المبكر وتمايزه الجذري عن الإسلام اللاحق كما جسَّدته تجربة الدولة-الإمبراطوريَّة[38]، أولا تكون عمليَّة قلب النص السيري واحدة من أكبر الأوهام التي حرَّكت كتاب تيزيني من حيث أرادها أن تكون آمنَ آليَّة لتبديد أوهام النص السيري المُفقَّه؟

ثانياً: في المهاد التاريخي والاجتماعي لنشأة الحركة الإسلاميَّة

جرتْ عادةُ الباحثين على التمْهيد لحديثهم عن الإسلام المُبكر بتقديم صورة عن المعطيات التاريخيَّة والاجتماعيَّة والثقافيَّة السابقة للإسلام في شبه جزيرة العرب[39]، خاصَّةً وأنَّهم اعتبروا فهم هذا الحدث نتيجةً، مباشرة أو غير مباشرة، للتطوُّر الثقافي والعقائدي والاجتماعي الذي عرفته مكَّة ومحيطها.[40] ويبدو أنَّ تيزيني لم يشذّ عن هذه القاعدة، إذ استهلَّ حديثه عن الإسلام المحمَّدي برسم صورة عمَّا سماه **المهاد الاجتماعي التاريخي** لذلك الإسلام، تعقَّب فيه العلاقة الجدليَّة بين تطوُّر الروابط الاجتماعيَّة والاقتصاديَّة في مكَّة قبل ظهور الإسلام، وأثرها في تمفصل المقدَّس والاقتصادي والقَبَلي، لاسيَّما وأنَّه لاحظ أنَّ «الوجود المكّي الكعْبي قد عبَّر عن نفسه، خصوصاً، بقطبي **الاقتصادي والمقدَّس**».[41] ممَّا يعني أنَّ فهم جدليَّة الاقتصادي (التجارة) والمقدَّس (الديني) يبقى المفتاح الرئيس لفهم الوضع الثقافي والاجتماعي الذي أينع الإسلام في رحابه. لقد توَّجتْ مكةُ مسارَ تطوُّرها الاقتصادي بأن صارت عاصمةً في قلب الصحراء العربيَّة، بعدَ مُدَّة أمضتها في «التبعثر البشري السكَّاني، والنزاع القبلي، والتهمُّش الاقتصادي، وعدم الاستقلال السياسي».[42] لذلك بات الحديثُ عن مشروع مكي أمراً مُمكناً في نظر كثير من الباحثين[43]، حاولت مكَّة من خلاله

38- Jacqueline chabbi, **les trois piliers de l'Islam**, op, cit, p. 30.

39- Montgomry Watt, **Mahomet**, Paris, Payot, 1999, p. 48.

40- Jacqueline chabbi, **Le seigneur des tributs, l'islam de Mahomet**, Paris, CNRS Editions, 2010, p. 32.

41- تيزيني، **مقدّمات أوليَّة في الاسلام المحمَّدي الباكر**، ص 73.

42- المصدر نفسه، ص 72.

43- سليمان بشير، **توازن النقائض، محاضرات في الجاهليَّة وصدر الإسلام**، بيروت، 2015، ص 63.

(المشروع) الخروجَ من وضع التهميش والتبعثر، ورمت إلى مضارعة تطوُّر وتقدُّم القوى الإقليميَّة الكبرى (الروم والفرس). ويبدو أنَّ توصيف تيزيني لهذا المشروع التغييري المكّي بأنَّه «بديلٌ جديد» إنَّما كان يهدف إلى بيان قوَّته كمشروعٍ تحمَّست له مختلف مكوّنات الجزيرة العربيَّة بأن توسَّمت فيه بدايةً لعهد استقرار وإنهاءً لمرحلة الصراعات والثأر.

كانت الأحلافُ والمعاهدات التي عقدتها مكَّة مع القوى المحيطة بها قبل الإسلام خير تعبيرٍ عن هذا المنزع التغييري الجديد[44]، إذ عبَّرت عن تقعيد لتحالفات تضمن للتجارة المكيَّة مصداقيتها واستقرارها، مراعاة للمبدأ القائل إنَّ «المال والتجارة لا يُحبَّان الحرب».[45] و«يُمكن أن نصوغ المهمَّة الكبرى لذلك البديل - يقول تيزيني - إذ نرى فيه محاولة هامةً لإقامة بنية اجتماعيَّة مفتوحة باتجاه آفاق التقدُّم التاريخي، بما يقتضيه هذا الأخير من حركتي التكوُّن والتطوُّر».[46] اقتضى إرساءُ دعائم مثل هذا المشروع ترسيخَ مبدأ الاستقرار ومواجهة مخاطر الغزو القبلي، ويبدو أنَّ وعي المكّيين بهذا الوضع الحرج هو ما حملهم على التعجيل بإنجاز مشروعهم ذاك في نظر هذا المفكّر. وعندما يقول طه حسين إنَّ المكّيين ما كانوا ليعترضوا على المشروع النَّبوي لو أنَّه اكتفى بالدعوة إلى التوحيد ولم يطل تجارتهم ولم ينتقد الوضع الاجتماعي القائم[47]، فإنَّه يشير، بقوله هذا، إلى وعيهم بالدور الذي تضطلع به تجارتهم في تحقيق التطوُّر المنشود، بقدر ما يشير إلى وعيهم بالعلاقة القويَّة التي تجمع فكرة التوحيد، التي كانت وجدت لنفسها موطئ قدمٍ في الفضاء الثقافي الديني المكّي قُبيْل مجيء الإسلام كما لاحظ تيزيني[48]، بمسار التجارة وتطوُّره.

سيكون شأناً في باب مجانبة الصواب الاعتقادُ أنَّ تيزيني لا يحتفل بالتطوُّر الذي عرفه الوعي الدّيني عند توصيفه للتقدُّم الذي أحدثته التجارة في الحياة اليوميَّة للمكّيين. فهو يُدرك أنَّ استقصاء المفاهيم الدينيَّة الكبرى، كمفهوم الله والملائكة والبعث ويوم الدينونة...إلخ من شأنه أن يكشف عن مقدار التجريد الذي بلغه الوعي الديني المكّي قبيل مجيء الإسلام. يسوق تيزيني من تاريخ الفكر الدّيني العربي ما يكفيه من الشواهد لإقامة الدليل على فكرته هاته؛ يحلل تطوُّر مفهوم الله بين القرنين الرابع والسابع، ويُلاحظ أنَّه صار مفهوماً مجرَّداً واحتلَّ، بذلك، مكانةً مركزيَّة في نظام الآلهة عند العرب[49]، كما يرفض أن تكون الحركة الإسلاميَّة مجرَّد صدى للأفكار اليهوديَّة والمسيحيَّة المستقدمة من محيط مكَّة، نظراً لما في ذلك من ذهول عن

44- المصدر نفسه، ص 107.

45- طه حسين، **مرآة الإسلام**، ص 19. ذكره؛ المصدر نفسه، ص 106.

46- المصدر نفسه، ص 108.

47- طه حسين، **الفتنة الكبرى، الجزء الأول، عثمان**، ص 11.

48- تيزيني، **مقدّمات أوليَّة في الإسلام المحمَّدي الباكر**، ص 143.

49- المصدر نفسه، ص 142.

خصوصيَّة الرسالة النبويَّة وعن شرطها الاجتماعي الذي نشأتْ فيه، «والتي تحدَّدت ببروز القلق الإيديولوجي والرُّوحي، وبالمطامح إلى إيجاد صيغة أو صيغ توحيديَّة مناسبة، تستجيبُ لحالة التطوُّر التجاري الربوي المصرفي الجديد»[50]، ممَّا يعني أنَّ علاقةً قويَّة جمعت الفكر الديني، بشِقَيْه الوثني والتوحيدي، والمشروع المكّي، وهو ما يفتح الباب أمام الحديث عن علاقة جدليَّة بينهما. فهل يمكن أن نفهم من هذه الجدليَّة أنَّ تيزيني تنازل عن أسبقيَّة الوجود المادي الاقتصادي وجعله يضارع العامل الدّيني تحت وطأة وعيه بخصوصيَّة هذه الجدليَّة؟

لا يبدو أنَّ الأمر كذلك، فتيزيني ظلَّ مُتمسّكاً بأسبقيَّة العامل المادّي على العامل الدّيني رغم المساحة الكبيرة التي خصَّصَها لهذا الأخير في كتاباته، ولعلَّ الدليل الأوْقع على ذلك اعتقادُه أنَّ الوثنيَّة المكيَّة عكست الترتيب الاجتماعي الاقتصادي للوسط المكّي، وهذا ما يُعبِّد الطريق أمام القول إنَّ نقد تلك الوثنيَّة، التي كانت خاليةً من أيّ بُعدٍ إنساني في نظره، من طرف الحركات الدينيَّة اللاحقة، كالحنيفيَّة والإسلام، كان، في جوهره، نقداً لهذا الوضع الاجتماعي ولمآلاته. بذلك أمكن الحديثُ عن محدوديَّة المشروع المكّي التغييري؛ فهو لم يستطع الارتقاء إلى مستوى الظاهرة الاقتصاديَّة الشاملة والمهيمنة في الجزيرة العربيَّة، ولا توحيدها سياسياً ومُؤسَّساتِياً وإيديولوجياً، ولمْ يستطع الدخولَ في منافسة تاريخيَّة مع البلدان المتقدّمة تاريخياً في حينه (الرُّوم والفرس).[51] واضحٌ أنَّ ما يهمُّ تيزيني من هذه المحدوديَّة الانطلاق منها لتفسير الحركات الاحتجاجيَّة والتغيريَّة التي ظهرت في المنطقة، والتي توسَّل معظمها بنقد الوثنيَّة وإبدالها بمفهوم التوحيد، كما هو الشأن بالنسبة إلى الأحناف. يعي الباحثُ كثافة الأفكار الدينيَّة التي كانت تعجُّ بها المنطقة قبل ظهور الإسلام، والدور الذي اضطلعت به التجارة في جلْب أفكار دينيَّة سرعان ما باتت منبعاً لنقد الوثنيَّة والتشكيك فيها، غير أنَّه يشدّد على مفعول الشعور العام بعدم الرضى تجاه الأوضاع الاجتماعيَّة والسياسيَّة القائمة الذي ساد عشية ظهور الإسلام[52]، باعتبار الشعور ذاك مفتاحاً لفهم تحمُّس كثيرين للحركة الإسلاميَّة الناشئة. لكن بأيّ معنى يكون افتقارُ الوسط المكّي إلى بُعدٍ إنساني نتيجةً «هيمنة وثنيَّةٍ تجزيئيَّةٍ»؟[53] ألم تُعبّر الوثنيَّةُ المكيَّةُ وأيلولتُها إلى نوعٍ من التوحيد عشية مجيء الإسلام عن حيويَّة الفكر الدّيني في شبه جزيرة العرب[54]، وعن منحى الصراعات السياسيَّة بين المراكز الحضاريَّة الكبرى كما هو بيّن من الصراع على احتكار مراكز

50- المصدر نفسه، ص 126.

51- المصدر نفسه، ص 111.

52- المصدر نفسه، ص 248.

53- المصدر نفسه، ص 110.

54- حول هذا الموضوع انظر: توفيق فهد، **الكهانة العربيَّة قبل الإسلام**، ترجمة: حسن عودة ورندة بعث، تقديم: رضوان السيد، دمشق، دار الفرات، 2007.

العبادة والحج؟[55] أليس رمي الوثنيَّة العربيَّة بالافتقار إلى الرّوح الإنسيَّة مجرَّد صدى لإيمان تيزيني بأنَّ نقدها من طرف الأحناف عبَّد الطريق أمام رفض النزعة الذرائعيَّة والماديَّة، التي هيمنت على الوعي المكّي بسبب التحوُّلات الاقتصاديَّة التي عاشَتها المنطقة؟

يقول تيزيني: «...من هنا، قد نتبيَّن المواقع الأساسيَّة لتلك الأصوات (...) التي انطلقت محتجَّةً على المُثل الدينيَّة العليا المهيمنة التي مثلت قفازاً إيديولوجيَّاً في أيدي الملأ. فهذا الأخير أخذ يُسوّغ باسم ذلك وضعَه الاجتماعي والاقتصادي، ويعمّم ذلك، ويجعل ممَّن يتصدى له ولما كَمُنَ وراءه من مصالح تجاريَّة رِبويَّة، عبرةً لمن يعتبر. إنَّ تلك الأصوات الاجتماعيَّة هي التي أفضت، في نهاية المطاف، إلى بؤرة تبلور - في ضوئها ومن موقعها - التيَّار الحنيفي، ذلك التيَّار الذي مارس دوراً ملحوظاً في عمليَّة التنوير والنقد الديني الاجتماعي، عشية الحركة الإسلاميَّة، وكان، من ثمَّ، بمثابة تمهيد أوَّلي لها».[56] بصرف النظر عمَّا إذا كان من الممكن ردُّ الحركة الإسلاميَّة إلى الحركة الحنيفيَّة، فإنَّ ما يعنينا، في هذا المقام، هو التشديد على هذه الصلة التي يُقيمها تيزيني بين مسار تطوُّر الحياة الاجتماعيَّة والاقتصاديَّة بمكَّة من جهة، وترجمتها على مستوى الثقافة الدينيَّة، وما أفضى إليه ذلك من صيرورة النقد الدّيني مدخلاً لنقد الأوضاع الاجتماعيَّة والسياسيَّة بمكَّة من جهة أخرى. الأمرُ الذي يشي بأنَّ النقد الدّيني ما كان، في نهاية الأمر، إلَّا انعكاساً لشعور عام أفرزته وضعيَّة الاحتقان الاجتماعي وعدم الرضى عن التطوُّر الاقتصادي والمادي والسياسي. وتيزيني لا يتردَّد في القول إنَّ الحركة الإسلاميَّة كانتْ محاولةً للخروج من وضعيَّة الإفقار المضطرد للفئتين الوسطى والدنيا، ولما دونهما من طبقة الأرقَّاء وجموع المهمَّشين المَدِينين، والتي كانت نتيجة نزعة ذرائعيَّة قويَّة في الوعي السياسي والديني للفئة العليا، المتمثلة خصوصاً في بني أميَّة، تهمل البُعد النظري الشمولي والاستراتيجي لصالح المكاسب الاقتصاديَّة الماليَّة المباشرة.[57] يمكن للباحث أن يعثر في النصّ القرآني المبكر على ما يقيم به الحجَّة على صحَّة هذه الفكرة، وقد سبق لمكسيم ردنسون أن ذهب إلى حدّ الحديث عن منزع ثوري في القرآن المكّي المبكر جسَّده نفَسُهُ الأخلاقي، حيث اعتبره خطاباً موجَّهاً ضدَّ كلِّ نزعةٍ محافظة في الوسط المكّي، مؤكّداً أنَّ هذا الخطاب ظلَّ «مُنفتحاً على التوجُّهات التجديديَّة مُتماهياً مع ضحايا النظام الاجتماعي»[58]، وأنَّ «معجزة الرسول، القرآن، لم تبقَ بعيدة عن الأحداث المتلاحقة، بل اقتربت منها ومن أصحابها أكثر فأكثر».[59]

55- البشير، توازن النقائض، ص 66.

56- تيزيني، **مقدّماتٌ أوليَّة في الإسلام المحمَّدي الباكر**، ص 249.

57- المصدر نفسه، ص 206.

58- Maxime Rodinson, **Mahomet**, op, cit. p. 109.

59- تيزيني، **مقدّماتٌ أوليَّة في الإسلام المحمَّدي الباكر**، ص 557.

بذلك تكون الحركة الإسلاميَّة استمراريَّة للحنيفيَّة ولنقدها للوضع الاقتصادي القائم، ليكون الإسلام، هو الآخر، تعبيراً عن رفض ديني لواقع الاحتكار والاستبداد المكّي. إنَّنا أمام تفسير اقتصادي ـ مادي لأسباب ظهور الحركة الإسلاميَّة. صحيحٌ أنَ التحليل سرعان ما يَعْرُج على بيان تطوُّر الوعي الدّيني المكّي قبيل الإسلام، راصداً تشكُّل مفهوم الله والارتفاع به إلى مستوى التوحيد والتعالي، حيث عكس نوعاً من الطموح «إلى نمطٍ من التوحيد السياسي والاقتصادي والدّيني للجزيرة العربيَّة بقيادة الريادة التاريخيَّة المجرَّبة، قيادة مكَّة المقدَّسة»[60]، غير أنَّ ذلك لم يقد إلى الخروج من إطار المقاربة الماديَّة الجدليَّة التي ألقت بظلالها على فهم تيزيني للعلاقة بين نشأة الحركة الإسلاميَّة والاحتجاج على الأوضاع الاقتصاديَّة والاجتماعيَّة والسياسيَّة.

أمَّا في ما يتعلق بالوضع الاجتماعي، فإنَّ الرابطة القبليَّة كانت أهمَّ ما لفت انتباه تيزيني. لقد جرت عادة الباحثين على رصد ما طال تلك الرابطة من تصدُّع بسبب اختراق العلاقات التجاريَّة الربويَّة للبنية الاجتماعيَّة، وقد سبق لمنتغومري واط أن ذهب إلى حدّ الحديث عن نزعة إنسانيَّة قبَليَّة عبَّرت عن ردّ فعل تجاه هذا الوضع[61]، وهو أمر يكاد لا يكون واضحاً في تحليلات تيزني الذي فضَّل الحديثَ عن ردود فعل الفئات الاجتماعيَّة بدلاً من البحث في ملامح نزعة إنسانَّية قد لا تنسجم مع مفهوم القبيلة نفسه، راصداً ما حدث من اختراق لبنية القرابة القبليَّة من طرف أثرياء قريش عشيَّة ظُهور الحركة الإسلاميَّة، الأمر الذي حمله على إعمال مفهوم الطبقة-القبيلة[62] في توصيف الفئات المتفاعلة مع الأحداث، في إشارة منهُ إلى تفتّق فئات اجتماعيَّة من داخل النسيج القبلي المكّي، وهذا إجراء منهجي يطرح أكثر من سؤال عن مدى إمكانيَّة الجمع بين مفهومي الطبقي والقبليَّة في مفهوم تركيبي واحد رغم التناقضات القائمة بينهما، والراجعة في أساسها إلى السياق التاريخي والاجتماعي الحاكم لكلّ واحد منهما. ارتبطَ مفهومُ القبيلة بالروابط العصبويَّة والمجتمع القبلي، وفي التجربة العربيَّة، كما حللها ابن خلدون في تاريخه ومقدّمته، ظلت القبيلةُ محدّداً رئيسيَّاً للفعل السياسي[63] استطاعَ فرض نفسه على الإسلام الناشئ كما هو واضحٌ من الدور الذي لعبته القرابة في توجيه مسار الدعوة النبويَّة، ومن إقرار القرآن بحقوق «المؤلفة قلوبهم» أثناء فتح مكَّة. أمَّا الطبقةُ فمفهومٌ خرج من جوف المجتمع الرأسمالي كما انتقده ماركس وشرَّح آليَّات اشتغاله في كتاب **رأس المال**، ومن الباحثين من ذهب إلى ربط مفهوم الطبقة بنتائج حركة الإصلاح الدّيني ومصادرة أراضي الكنيسة، وما نجم عنه من ظهور مجتمع الحشود، وتحوُّل الشغل إلى نشاط يحدّد ماهيَّة الإنسان الحديث،

60- المصدر نفسه، ص 200. طموح العرب إلى التوحيد السياسي لم يكن وليد المشروع المكي، وقد بينت بعض البحوث أنّ محاولات كثيرة لتوحيد قبائل العرب ظلت تنتهي إلى الفشل بسبب التفكك الداخلي للنسيج القبائلي للمجتمع العربي. انظر؛ سليمان البشير، **توازن النقائض**، ص 66.

61- Watt, **Mahomet**, p. 40.

62- تيزيني، **مقدّمات أوليَّة في الإسلام المحمَّدي الباكر**، ص 229.

63- الجابري، **العقل السياسي العربي؛ محدداته وتجلياته**، نقد العقل العربي، 3، ط6، الدار البيضاء؛ المركز الثقافي العربي، 2003، ص 41.

بل ويصوغ علاقته بذاته وبالآخرين وبالعالم أيضاً (حنة آراندت). أن يكون المستضعفون هم أغلب من ساند الدعوة المحمديَّة الناشئة، من عبيد وفقراء وموالٍ، فهذا لا يعني، بالضرورة، أنَّهم كوَّنوا طبقةً بمعناها الحديث. الدليل على ذلك من وقائع الدعوة الناشئة في مرحلتها المكيَّة المبكرة. تتحدَّث كتب السيرة عمَّا لاقاه المسلمون من تعذيب من سادة قريش الذين سعوا إلى «فتنتهم عن دينهم»[64]، غير أنَّ تدقيق النظر في أسماء المعنيين بالتعذيب يكشف أن جلَّهم كان من المستضعفين الذين لا جوار لهم ولا قبيلة لهم تحميهم، لذلك غدا بلال بن رباح رمْزاً لهذه الفئة في المخيال الإسلامي. بل وتخبرنا كتب السيرة عمَّا لاقاه عثمان بن مظعون من سوء المعاملة حين عودته من الهجرة الأولى بعد ذيوع خبر توافق النَّبي مع قريش[65]، وهذا يعني أنَّ قريشاً لم تنظر إلى فئة المسلمين كطبقة مستقلة تجمع بينها روابط وعلاقات اقتصاديَّة، تُحدّد هويَّة انتمائهم إلى تلك الطبقة، بقدر ما نظرت إليهم بمنطق القبيلة والقرابة والجوار، وهذا ما يجعلنا نتحفَّظ على توصيف تيزيني لفئة الأرقَّاء، من مستخدمين في البيوت، وفي التجارة، والحرب والخدمات وحراسة الكعبة وأماكن سكن الملئيين[66]، بأنَّها **طبقة الأرقّاء**، ويبدو أنَّ جكلين شابي لم تجانب الصواب عندما أقرَّت بأنَّ الإسلام المحمَّدي الباكر كان إسلاماً محدوداً في المكان والزمان بسبب المجال القبلي الذي احتضنه أوَّل مرَّة، وأنَّه سيكونُ من باب مُجانبة الصواب إسقاطُ مقولات ثقافتنا المعاصرة، وتمثلاتنا الحاليَّة للدين والمجتمع والسياسة، على التجربة النبويَّة التأسيسيَّة.[67]

لا يُساورنا شكٌّ في أنَّ تيزيني بنى تصوُّره للإسلام المبكر على ما قام بينه وبين الحركة الحنيفيَّة من صلة، وهذه مسألةٌ لفتت انتباه كثير من الباحثين الذين ما تردَّد بعضهم في ردّ الإسلام برمَّته إلى هذه الحركة المتأثرة بالنصرانيَّة أساساً. وهو لا يتردَّد في اعتبارها حركة تنويريَّة عبَّرت عن صيحة في وجه الرأسماليَّة المتوحشة التي أفرزها تطوُّر التجارة في مكَّة ومحيطها، وتصاعد طبقة محتكرة لرأس المال المادّي ممثلة في سادة قريش وأرباب تجارتها أساساً. لذلك لم يرَ في دعوة ممثلي الحنيفيَّة إلى الله الواحد، وما اقتضاه ذلك من تذكير بالوعيد والآخرة والعقاب...إلخ، إلَّا رد فعلٍ على الوضع الاقتصادي والاجتماعي المرفوض. وهو ما يأذن بالقول إنَّ الدعوة المحمديَّة كانت، بجهة من الجهات، استمراريَّةً طبيعيَّةً للمشروع الحنيفي. بذلك يتقمَّص النبيُّ دورَ من سبقوه من الأحناف في الاحتجاج على الوضع الاجتماعي، ينطقُ بلسان حال المستضعفين، يُذكّر بنهاية العالم واقتراب الساعة وانشقاق القمر، وبدنوِّ يوم الحساب، حيث يُعاقَب الطغاة

64- ابن اسحاق، **كتاب المبتدأ والمبعث والمغازي**، ص 135.

65- تفسّر كتب السيرة هذا الخبر بتوافق النبي مع قريش حول عبادة الله، وابن اسحاق يتحدث عن قصة الآيات الشيطانيَّة (قصة الغرانبيق) التي تزامنت مع ذيوع خبر إسلام قريش وعودة المسلمين من هجرتهم الأولى من الحبشة، أمَّا ابن هشام فيحذف القصة كليًّا في تهذيبه لسيرة ابن اسحاق. من الصعب تصديق هذا الخبر لأنَّه وضع لتبرير حدث عودة المسلمين من الحبشة، بل ويتناقض مع النفس التوحيدي الصارم للإسلام المبكر. انظر تفاصيل القصة في: ابن اسحاق، **كتاب المبتدأ والمبعث والمغازي**، ص 157.

66- تيزيني، **مقدّماتٌ أوليَّة في الإسلام المحمَّدي الباكر**، ص 208.

67- J, Chabbi, **Les trois piliers de l’Islam**, op, cit, p. 23.

وينتصر اللهُ للمستضعفين في الأرض، فيكون تصوُّر الإسلام ليوم الحساب مجرَّد لوحةٍ مقلوبة للوضع الاجتماعي القائم.

لكن بأيّ معنى يمكن اعتبار الحنيفيَّة حركةً تنويريَّةً أو ردَّ فعل على الصراع الطبقي القائم حينئذٍ؟ وما علاقة ذلك كله بفكرة المخلّص الجديد التي روَّجت لها النصرانيَّة المضطهدة التي توجَّه بعض معتنقيها إلى النَّبي محمَّد في نظر تيزيني؟ وهل يكفي القول إنَّ النَّبي تقمَّص شخصيَّة المخلّص التي استوحاها من التأثيرات النصرانيَّة لفهم الدور الذي اضطلع به كنبيٍّ وكمؤسّسٍ لرسالةٍ دينيَّةٍ في المجال الحجازي؟ إنَّ الإجابة عن هذه الأسئلة تقتضي وضع كثير من النتائج التي توصَّل إليها تيزيني بين قوسين؛ كون الحركة الحنيفيَّة مجرَّد حركة احتجاج على الوضع الاجتماعي، وتركيزها على مفهوم البعث والحساب بحسبانه رفضاً للنزعة الذرائعيَّة الماديَّة الطاغية على سلوك الملأ، كما لعلاقة الحركة تلك بالنصرانيَّة، حيث كادت تتماهى، في تحليلات تيزيني، مع النصرانيَّة نفسها، بما نجم عنه من تسليم بالرواية الرسميَّة عن علاقة النَّبي بورقة بن نوفل، ومن ثمَّة عن زواجه من خديجة...إلخ. ويبدو لي أنَّ تيزيني عمد إلى إقامة ربْط ميكانيكي بين الواقع الاجتماعي والاقتصادي المرفوض من طرف بعض الفئات المتضرّرة من نتائج تطوُّر التجارة من جهة، وظهور الحنيفيَّة واحتجاجها المستمر على هذا الواقع من جهة ثانية، وتأثر النَّبي محمَّد بهذه الحركة من جهة ثالثة، لتكون النتيجة أنَّ الإسلام المبكر ما كان أكثر من استمراريَّة للحركة الحنيفيَّة من منطلق رفضها المعياري للواقع الاجتماعي. إنَّ علاقة الإسلام المُبكر بالحركة الحنيفيَّة تحتاج إلى مزيد من الدراسة بحكم تداخل الحركة تلك مع النصرانيَّة وعلاقة النَّبي محمَّد ببعض رموزها كورقة بن نوفل، وبسبب التلازم الحاصل بين فرضيَّة علاقتها بالدعوة المحمديَّة والوضع الاجتماعي المأزوم. ولا يكفي القولُ إنَّ زواج النَّبي من خديجة كان تحت تأثير تشبُّعه بأفكار الحنيفيَّة، أو بتوجيهٍ من ورقة، فهذه الفرضيَّة تزيدُ الوضعَ تعقيداً أكثر ممَّا تفيدنا في فهم علاقة النَّبي بالحنيفيَّة، لأنَّها تُحوّل نُبوَّته إلى مشروعٍ مُخططٍ له مسبقاً من طرف تلك الحركة، مثلما تجعلُ من القرآن مجرَّد استنساخ مُشوَّه لسجع بعض رموز هذه الحركة على نحو ما بيَّنها تيزيني. لقد ذهب جعيط إلى حدّ التشكيك في وجود الحنفاء[68]، بل رفض الربط الميكانيكي بين الوضع الاجتماعي المأزوم وظهور النَّبي محمَّد، إذ إنَّ «أيَّ وضع اجتماعي، يقول جعيط، سواء كان متأزماً أم في حالة استقرار، في حالة ركود أم تطوُّر سريع، لا يفسّرُ النداء الداخلي لأيّ رسول».[69] وبصرف النظر عن راديكاليَّة هذا الموقف، فإنَّ ما يعنينا منه أن يكشف عن ضعف فرضيَّة التأثير الحنيفي في الإسلام الناشئ، ويحملنا على مراجعة علاقته بوضعه الاجتماعي والاقتصادي الذي نشأ فيه.

68- جعيط، **تاريخيَّة الدّعوة المحمَّديَّة في مكَّة**، ص 46.

69- المرجع نفسه، ص 142.

ها هنا مسألةٌ لا بدَّ من التوقف عندها قليلاً، لأنَّها تُؤسّس كثيراً من استنتاجات تيزيني في هذا الباب؛ علاقة النَّبي بورقة بن نوفل. كلُّ ما تُقدّمه لنا سيرةُ ابن اسحاق، وهي المصدر الأقدم الذي نتوفر عليه في مجال السيرة النبويَّة، هو لجوء خديجة إلى ورقة عند علمها بما حدث للنبي بعد تلقيه الوحي ولقائه بالمطلق للمرَّة الأولى، وشهادة ورقة لمحمَّد بأنَّه جاءه «الناموس» الذي نزل على من سبقه من الأنبياء[70]، مع إشارة غير واضحة إلى أنَّ ورقة كان يمرُّ بـ «بلال» وهو يعذَّب على الإسلام، ويقول له أحد أحدٌ».[71] ثمَّ تتناسل بعد ذلك الأخبار عن علاقة النَّبي بورقة في كتب السيرة اللَّاحقة وكتب التاريخ والحديث. يقلق جعيط من أهميَّة دور ورقة في الدعوة، ويرى أنَّ قصته ابتدعت «لإضفاء صفة الحقيقة لما أتى به النبيُّ في الأوَّل أو لما أصابَه من شكوك وحيرة، وأيضاً للتنبؤ بمساره وعذابه ثم نجاحه».[72] ما الذي تعنيه الشهادةُ التي قدَّمها ورقة من حيث دلالتُها الرمزيَّة وارتباطها بصناعة الذاكرة إبَّان تدوين السيرة؟ إنَّنا، هنا، أمام ذاكرةٍ «انعكاسيَّة» (réversible) تحاولُ فهم تمفصلات علاقة الدّين الناشئ بغيره من الدّيانات، وتسعى إلى وضع اليد على بداية قويَّة تعطي المشروعيَّة التاريخيَّة والدينيَّة لحدث نشأة الإسلام ونزول الوحي، ويبدو لي أنَّ فهم حديث السيرة عن شهادة ورقة لا يمكنه أن يتمَّ خارج إطار التماس الذاكرة الجمعيَّة الإسلاميَّة الشرعيَّةَ للدِّين الناشئ من النصرانيَّة، التي كان لها حضورها القوي في شبه الجزيرة العربيَّة، بل وخارج إطار علاقة الإسلام بالمسيحيَّة عامة؛ إذ سعت السيرة دائماً إلى إظهار الموقف الإيجابي للمسيحيَّة من الدعوة الناشئة[73]، سواء من خلال حدث شهادة ورقة بن نوفل على صدق رسالة النَّبي محمَّد، أو من قصَّة اللِّقاء الغريب بين بحيرى، راهب بصرى، ومحمَّد بن عبد الله وهو ما يزال صبيّاً برفقة عمِّه، أو من خلال فكرة الهجرة الأولى إلى الحبشة حيث آوى النجاشي، الملكُ النصراني الذي «لا يُظلمُ الناس ببلاده، في أرض صدقٍ»[74]، جماعة المسلمين اللَّاجئة إلى أرضه.[75] إنَّنا نشدّد على هذه المعطيات للتنبيه إلى صعوبة الركون إلى فرضيَّة أنَّ الإسلام ما كان أكثر من استمراريَّة ميكانيكيَّة للحركة الحنيفيَّة، والتنبيه كذلك إلى ضرورة الوعي بالإسقاطات التي أقامها كتاب السيرة على الدعوة الإسلاميَّة الناشئة تحت تأثير الوعي الإسلامي في اللحظة الأمويَّة والعباسيَّة، حيث اتخذ الإسلام المبكر صورة إصلاح جذري للجاهليَّة ووضعها المأزوم.[76]

70- ابن هشام، **السيرة النبويَّة**، ص 171. انظر أيضاً: ابن اسحاق، **كتاب المبتدأ والمبعث والمغازي**، ص 113.

71- ابن إسحاق، **كتاب المبتدأ والمبعث والمغازي**، ص 170.

72- جعيط، **تاريخيَّة الدعوة المحمَّديَّة في مكَّة**، ص 153.

73- هذه نقطة تناولتُها بشيءٍ من التفصيل في: نبيل فازيو، **الرسولُ المُتخيَّل، قراءةٌ نقديَّة في صورة النَّبي في الاستشراق، (منغمري واط ومكسيم ردنسون)**، بيروت، منتدى المعارف، 2011، ص 50.

74- ابن اسحاق، **كتاب المبتدأ والمبعث والمغازي**، ص 154.

75- هناك خلافٌ كبيرٌ بين الباحثين حول إمكانيَّة التسليم بصحَّة خبر الهجرة الأولى. انظر: جعيط، **تاريخيَّة الدعوة المحمَّديَّة في مكَّة**، ص 226.

76- المرجع نفسه، ص 143.

ثالثاً: في شخصيَّة النَّبي

ويبقى السؤال مطروحاً على كلّ بحث في الإسلام المُبكر؛ من هو محمَّدٌ بن عبد الله، النبيُّ، والرسولُ، والإنسان؟ كيف أدرك مفارقة وجوده كشخصٍ عادي «يأكل الطعام ويمشي في الأسواق»، وكنبيٍّ اصطفاهُ الله لهداية الناس وتبليغ رسالته؟ كيف نشأ وفي أيّ وسط؟ هل يمكن استلال صورته من ثنايا الأوهام التي نسجها من حولها المخيال الجمعي الإسلامي؟ هل جسَّد النصُّ القرآني نفسيَّة النَّبيِّ المُركَّبة و«الصعبة»، كما يدَّعي أصحابُ التحليل النفسي الذين يقرؤون الدعوة المحمَّديَّة على ضوء ظاهرة النبوَّة من حيث هي ظاهرة نفسيَّة؟[77] وهل يستطيع المنهج المادي استعادة صورة النَّبي محمَّد وإرجاعه إلى التاريخ من جديد، بعد أن خرجت منه تحت وطأة أمْثَلَةُ الوعي الدّيني الإسلامي لحقيقة صاحبها؟

ليس الغرضُ من طرح هذه الأسئلة التبرُّمُ الكلّي من نتائج التحليل النفسي لشخصيَّة النَّبي محمَّد، وإنَّما التنبيه إلى صعوبة الركون كليَّاً إلى تلك النتائج من جهة، وإلى وجود سبل أخرى ارتادها الباحثون لفهم شخصيَّة النَّبي وتكوينها. اعترف تيزيني بأهميَّة الجانب النفسي في شخصيَّة النبي، مُعتقداً أنَّ «محمَّداً كان يصابُ بشيء من مظاهر الاضطراب النفسي، التي تصل أحياناً إلى حدِّ الفصام النفسي»[78]، لكنَّه لم ينزلق إلى إنجاز تحليل نفسي لشخصيَّة النَّبي، عامداً إلى بيان النتائج السياسيَّة لهذا الوضع النفسي الحرج الذي عاشهُ النبي، خاصَّة في المرحلة المكّيَّة من دعوته، غير أنَّه لم يفصل الوجه النفسي لشخصيَّة النبي عن وضعه المادّي الاجتماعي الذي نشأ فيه، ممثلاً في اليتم والفقر الذي جمعه بعمّه أبي طالب، وفي وعيه باختلال التوازن الاجتماعي بسبب تطوُّر المشروع المكّي وبروز نفسه المادي. وتيزيني لا يتحرَّج من الإقرار باضطلاع النَّبي بمهمَّة «المثقف الذي «يُكافح مُفكّراً، ويُفكّر مُكافحاً[79]، فهو «رجل العصر» في نظره[80]، ليُعبِّر بذلك عن طموح الطبقات المستضعفة التي أفرزها المشروع المكّي، الأمر الذي عبَّد الطريق، كما سلف الذكر، إلى تقديم الحركة الإسلاميَّة في صورة حركة احتجاج، ترِثُ مكتسبات الحنيفيَّة وتدفع بها صوب إنجاز مشروع مضادّ للمشروع المكّي.

فضَّل تيزيني تعليقَ كثير من الأحكام المرتبطة بشخصيَّة النَّبي في المخيال السيري، وقد كان جوازه إلى ذلك اقتناعه بأنَّ «من يبحث من الباحثين والإسلاميين، والمؤمنين عموماً، عن «محمَّد الكامل»، إنَّما ينطلق من مناقضة صريحة للمعطيات السيريَّة ذاتها أوَّلاً، ولمستلزمات الشخصيَّة المحمَّديَّة، كما قدَّمها صاحبها

77- العفيف الأخضر، **من محمَّد الإيمان إلى محمَّد التاريخ**، ص 98.

78- تيزيني، **مقدّمات أوليَّة في الإسلام المحمَّدي الباكر**، ص 447.

79- المصدر نفسه، ص 445.

80- المصدر نفسه، ص 431.

نفسه، ثانياً، كما ينطلق، ثالثاً، من تصوُّر لا إنساني عن الإنسان».[81] يتحفظ الباحث على كثير من الأحكام التبجيليَّة التي فشا تداولها في الكتابات التاريخيَّة والسيريَّة عن النَّبي محمَّد، معتقداً أنَّ «شخصيَّة النبي (...) أبعد من أن تختزل فيما وردنا من كتابات سيريَّة وغيرها (...)، ومن هنا، وبمقتضى البحث العلمي، ستبقى هذه المسألة مفتوحةً لمدى لا نستطيع تحديده. وهذا من شأنه الدعوة لقراءة النصّ السيري بكثير من التحفّظ، أو بكثير من لغة الاحتمال والإمكان، وكذلك بقليل من الصرامة والحسم اللذين يلجأ إليهما النموذج السيري المأتي عليه، بصورة إجماليَّة عامَّة».[82] بعيداً عن المنظور التبجيلي تتبدَّى شخصيَّة محمَّد الإنسان باعتبارها «مشروعاً مفتوحاً كان ينمو ويتكامل مع الحدث نفسه»[83]، وسيكون علينا أن نعترف بأنَّ تيزيني استطاع استلال كثير من ملامح تلك الشخصيَّة من براثن ذلك المنظور، عندما طفق يُراجع ما قيل عن أمِّيَّة النَّبي، وعن علاقته بالتجارة وتفاعله مع المجال الثقافي الحجازي وروافده الدينيَّة والعقائديَّة، وعن تفاصيل تلقيه الوحي ومعاناة تبلغ الرسالة لمن يهمُّهم أمرها، وعن ملامح شخصيَّة النَّبي-الرَّسول والنَّبي-القائد، عن تعامله مع النساء وتدبيره لمكوّنات جماعته السياسيَّة...إلخ، في كلّ هذه المواقع كان تيزيني على بيِّنة من أمر التداخل بين السياسيّ والدِّيني في الفعل النَّبوي، بين القرارات التي اتخذها محمَّد الإنسان، المتشبّع بثقافته ومخزونها الرمزي، ومحمَّد النَّبي الذي يتقدَّم إلى مشهد الأحداث باعتباره صاحب رسالة ودعوة قادرة على إنقاذ العرب وإدخالهم مجال التاريخ من أبوابه الواسعة. لذلك نُلاحظُ أنَّ منسوب التفسير الاقتصادي الميكانيكي تراجع كثيراً حين حديث تيزيني عن شخصيَّة النبي، فاسِحاً المجال أمام تدخل عوامل أخرى في فهمها؛ الجانب الكاريزماتي، ثقافته الدينيَّة، انتماؤه القبلي، علاقته الشخصيَّة بأصحابه، جانب من حياته النفسيَّة...إلخ.

لكن، هل كانَ لذلك أثرٌ كبيرٌ في استنتاجات تيزيني المتعلقة بنشأة الإسلام الباكر؟ يبدو ذلك غير ذي قيمة بحكم الرؤى الماديَّة التي يغصُّ بها كتابُ تيزيني، وبحكم اندراجه في إطار مشروع حمل شعار القراءة الماديَّة للتراث العربي الإسلامي، لذلك يمكن القول إنَّ الصورة التي رسمها تيزيني لشخصيَّة النَّبي محمَّد لم يكن لها كبيرُ أثر في استنتاجاته الماديَّة، وهذه ملاحظة يمكن تعميمها على كثير من القراءات التي أنجزت للإسلام المبكر من طرف الباحثين، الذين قرؤوا شخصيَّة النَّبيِّ على ضوء المقدّمات الكبرى الحاكمة لرؤيتهم للإسلام المبكر، أكانت تلك المقدّماتُ نفسيَّةً، أم اقتصاديَّةً، أم سياسيَّةً، أم قَبَلِيَّةً، فجرتْ عادتهم على البحث عن المنطق الحاكم لسير أحداث الإسلام المبكر، وزُجَّ بشخصيَّة النَّبي في معمعة تصوُّرهم لمسار هذه الأحداث. هكذا نظر أصحابُ التحليل النفسي إلى شخصيته باعتبارها تجسيداً لحالة المرض النفسي المتعلق بادِّعاء

81- المصدر نفسه، ص 430.

82- المصدر نفسه، ص 432.

83- الصفحة نفسها.

النّبوَّة وهلوساتها[84]، ولما خامر النبي من شعور بعدم الرضى عن وضعه في طفولته كما في شبابه.[85] ونَظر إليه دعاةُ التحليل الاقتصادي باعتباره مُعبّراً عن تغيراتٍ اجتماعيَّة نجمت عن حراك اقتصادي خلْخلَ بُنى الاجتماع السياسي قُبيْل مجيء الإسلام...إلخ. بذلك تكون النظرة النسقيَّة، الشموليَّة، واحدة من المعيقات التي تحولُ دون تفهُّم شخصيَّة النَّبي وتبيّن ملامحها، بحكم ما تفرضه على الباحث من التزام بمقدّماتها الكبرى. ولسنا نتزيد بالقول إنَّ كتاب تيزيني يبقى خير مثال على ذلك؛ إذ ظلَّ وفيّاً للمقدّمات الفكريَّة والإيديولوجيَّة الماديَّة التي أسَّس عليها صرح مشروعه في قراءة التراث العربي الإسلامي الوسيط.

خاتمة

قال الأستاذ هشام جعيط في كتابه **تاريخيَّة الدعوة المحمَّديَّة في مكَّة**: «إنَّ ظهور فرد مثل محمَّد يطرح مشكلة كبرى للمؤرخ، لأنَّه كان فعلاً شخصاً فرداً لم يسبقه أحدٌ في مناخه (...) وإنْ أصحابُه إلَّا أتباعُه، ولم يسبقه أحدٌ في النبوَّة في تاريخ الجزيرة العربيَّة. فأصحابه لم يشاركوا في صياغة الدَّعوة لا في الشكل ولا في المحتوى؛ أعني القرآن. وبالطبع، إذا كان الأمرُ أمرَ وحي إلهي تلقَّاه فقط محمَّد وبلغه، فالإشكال يمَّحي ويذوبُ ويكون الإله اختارهُ من أوائل الزمن كما تقول السير المتأخرة. لكن هذه مسألةُ إيمان وليست مسألة تاريخ، علماً بأنَّ كلَّ عمل الرسول هو ترسيخ هذا الإيمان. هذه هي الدعوة ولبُّها، وما الإيمان إلَّا نتيجة الدعوة. وتساؤلنا نحن هنا هو فيما قبل الدعوة؛ لماذا حصلت؟ وكيف تطوَّرت؟ وكيف نجحت؟ وكيف ظهر شخصٌ كمحمَّد؟»[86] لئن جسَّد هذا القول الرؤية العامَّة التي يصدر عنها هذا الباحث في تحليله لنشأة الدعوة المحمَّديَّة وتطوُّرها في مكَّة، فإنَّه يطرحُ الأسئلة الكبرى التي لا يمكن لأيّ باحث تجاهلُها وهو في مضمار فهم الإسلام المبكر. كان عملُ تيزيني محاولةً للإجابة عن تلك الأسئلة من منظور مادّي صرف، استطاع الدفاع عن نفسه حتى من داخل أبعد المجالات عنه؛ تاريخ الأديان. غير أنَّ الملاحظ على ذلك العمل تساهله المنهجي مع المصادر التاريخيَّة وإعماله كلَّ ما تجود به في سبيل ترميم الصورة التي حاول صاحبه رسمها عن النَّبي محمَّد ومسيرة دعوته، تحت وقع تعويله على عمليَّة قلب النصّ السيري. وهنا، تحديداً، تكمنُ قُوَّة عمل تيزيني ونقطة ضَعفه في الآن ذاته؛ فهو، بمقدار ما يكشفُ عن محايثة الدَّعوة المحمَّديَّة لسياق نشأتها الاجتماعي والثقافي والتاريخي، وبقدر ما يضع قارئه أمام كثافة المعلومات التي يقدّمها الموروث السيري، والتي تكشفُ عن ضيق أُفق الرواية الرسميَّة الأرثوذوكسيَّة، فإنَّه يصهر ظاهرة النّبوَّة عامَّة، وحدث الدَّعوة المحمَّديَّة على وجه التحديد، في جانبها المادّي وسياقها الاجتماعي. سيكون على الباحثين في مجال الإسلام

84- العفيف الأخضر، **من محمَّد الإيمان إلى محمَّد التاريخ**، ص 77.

85- M, Rodinson, **Mahomet**, p. 77.

86- جعيط، **تاريخيَّة الدعوة المحمَّديَّة في مكَّة**، ص 46.

المبكر الإفادة من عمل تيزيني من وجهين: أن يفطنوا، أوَّلاً، إلى أهميَّة العامل المادي والسياق الاجتماعي في توجيه أحداث الدَّعوة المبكرة، وأن يتجنَّبوا، ثانياً، اختزال هذه الأخيرة في ذلك العامل وحده.

قائمة المصادر والمراجع المعتمدة في الدراسة

- عبد الإله بلقزيز، **نقد التراث**، بيروت، مركز دراسات الوحدة العربيَّة، 2015.
- العفيف الأخضر، **من محمَّد الإيمان إلى محمَّد التاريخ**، كولونيا، منشورات الجمل، 2014.
- هشام جعيط، **أوروبا والإسلام؛ صدام الثقافة والحداثة**، بيروت، دار الطليعة، ط3، 2007.
- عبد الإله بلقزيز، **تكوين المجال السياسي الإسلامي، الجزء الأول؛ السياسة والنبوة**، بيروت، مركز دراسات الوحدة العربيَّة، 2005.
- طيب تيزيني، **مشروع رؤية جديدة للفكر العربي في العصر الوسيط**، دمشق، دار دمشق، ط5.
- طيب تيزيني، **مقدّمات أوليَّة في الإسلام المحمَّدي الباكر نشأة وتأسيساً**، دمشق، دار دمشق، 1994.
- هشام جعيط، **في السيرة النَّبويَّة، الجزء الأوَّل، تاريخيَّة الدَّعوة المحمَديَّة في مكَّة**، بيروت، دار الطليعة، ط2، 2007.
- عبد الإله بلقزيز، **تكوين المجال السياسي الإسلامي، الجزء الأول، السياسة والنبوَّة**، بيروت، مركز دراسات الوحدة العربيَّة، 2005.
- جواد علي، **أبحاثٌ في تاريخ العرب قبل الإسلام**، بيروت، المركز الأكاديمي للأبحاث، 2011.
- فهمي جدعان، **المحنة، بحث في جدليَّة الديني والسياسي في الإسلام**، بيروت، المؤسسة العربيَّة للدراسات والنشر، ط2، 2000.
- يوسف هورفيتش، **المغازي الأولى ومؤلفوها**، ترجمة، حسين نصار، القاهرة، المركز القومي للترجمة، 2010.
- حسن بزاينة، **كتابة السيرة النبويَّة لدى العرب المحدثين**، بيروت، المركز الثقافي العربي، 2014.
- سليمان بشير، **مقدّمة في التاريخ الآخر، نحو قراءة جديدة للرواية الإسلاميَّة**، بيروت، منشورات الجمل، 2012.
- سليمان بشير، **توازن النقائض، محاضرات في الجاهليَّة وصدر الإسلام**، بيروت 2015.
- توفيق فهد، **الكهانة العربيَّة قبل الإسلام**، ترجمة: حسن عودة ورندة بعث، تقديم: رضوان السيد، دمشق، دار الفرات، 2007.
- محمَّد عابد الجابري، **العقل السياسي العربي، محدداته وتجلياته**، نقد العقل العربي، 3، ط6، الدار البيضاء، المركز الثقافي العربي، 2003
- ابن إسحاق، **كتاب المبتدأ والمبعث والمغازي**، الرباط [د، ت].
- هذه نقطة تناولتُها بشيءٍ من التفصيل في: نبيل فازيو، **الرَّسولُ المُتخيَّل، قراءةٌ نقديَّة في صورة النَّبي في الاستشراق، (منغمري واط ومكسيم ردنسون)**، بيروت، منتدى المعارف، 2011.

- Jacques Berque, **En relisant le Coran**, dans, **Le Coran, Essai de traduction**, Paris, Albin Michel, 2002
- Montgomry Watt ,**Mahomet**, Paris, Payot, 1999.

- Jacqueline chabbi, **Le seigneur des tributs, l»islam de Mahomet**, Paris, CNRS Editions, 2010
- Rodinson, **Mahomet**, Paris, Seuil, 2004.
- M, Arkoun, **Lectures du coran**, Paris, Albin Michel, 2016.
- Rodinson, **Mahomet**, Paris, Seuil, 2004.
- Jacqueline Chabbi, **Les piliers de l»Islam, lecture anthropologique du coran**, Paris, Seuil, 2016, p. 13.

MominounWithoutBorders

Mominoun

@ Mominoun_sm

مؤمنون بلا حدود
Mominoun Without Borders
www.mominoun.com للدراسات والأبحاث

الرباط – أكدال. المملكة المغربية

ص ب : 10569
الهاتف : 54 99 77 537 212+
الفاكس : 27 88 77 537 212+

info@mominoun.com
www.mominoun.com